

א. שיטות הדרש של דבי ר' ישמעאל ודבי ר' עקיבא

מתני': בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה אסור לבשל ואסור בהנאה... ר"ע אומר: חיה ועוף אינם מן התורה, שנאמר 'לא תבשל גדי בחלב אמו' ג פעמים, פרט לחיה ועוף ובהמה טמאה.

גמ': מנא הני מילי (שהאיסור הוא בכל בהמה טהורה)? א"ר אלעזר אמר קרא: 'וישלח יהודה את גדי העזים'. כאן גדי עזים, הא כל מקום שנאמר גדי סתם, אפילו פרה ורחל במשמע. ולילף מינייה? כתיב קרא אחרינא: 'ואת עורות גדיי העזים'. כאן גדיי עזים, הא כל מקום שנאמר גדי סתם, אפילו פרה ורחל במשמע. ולילף מינייה? הווי להו שני כתובין הבאין כאחד, וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין.

הניחא למ"ד אין מלמדין, אלא למ"ד מלמדין מאי איכא למימר? תרי מיעוטי כתיבי: עזים-העזים'.
(בבלי, חולין קיג, ע"א-ע"ב)

איסור בשר בחלב. הדיון ברישא של המשנה נסוב על איסור בשר בחלב, והיא קובעת שאיסור זה לא נאמר רק על גדי, אלא גם על כל בהמה טהורה. בסיפא של המשנה קובע ר"ע שבחיה ועוף ובהמה טמאה אין איסור תורה. בדף הנוכחי אנו נצא מדרשה זו כדי להציץ מעט במחלוקת היסודית בין בתי המדרש של ר"ע ור' ישמעאל (=רי"ש) ביחס לדרכי הדרש בכלל. הדיון יימשך בעז"ה גם בשבוע הבא.

הבסיס לשאלת הגמרא: הצורך בדרשה. הגמרא המצוטטת דנה בשאלת המקור להרחבה שברישא מגדי לכל בהמה טהורה. אולם קודם לעיון בגמרא עצמה, עלינו להבין מדוע בכלל דרוש כאן מקור. על רקע זה מעניין לראות את המשנה בב"ק (נד ע"ב), שכותבת כך:

אחד שור ואחד כל בהמה לנפילת הבור ולהפרשת הר סיני ולתשלומי כפל, ולהשבת אבידה, לפריקה, לחסימה, לכלאים ולשבת. וכן חיה ועוף כיוצא בהן. אם כן, למה נאמר שור או חמור? אלא שדבר הכתוב בהווה.

לכאורה מבואר במשנת ב"ק שכאשר מצויין בתורה בעל חיים מסויים, אנו מרחיבים אוטומטית את חלות ההלכה לכל שאר בעלי החיים. התורה מביאה רק דוגמא, אולם זו אינה בדווקא, כדרך דיבורם של בני אדם (זהו העיקרון של 'דבר הכתוב בהווה').

לפי העיקרון הזה נראה שגם בסוגיית חולין היה עלינו להרחיב את תחום התחולה של איסור בשר בחלב לכל בהמה טהורה, ללא צורך בדרשה מיוחדת. ובאמת המיעוט של חיה ועוף, שאינם אסורים מן התורה, אכן זוקק דרשה מיוחדת, שכן לולא הדרשה היינו חושבים ש'דבר הכתוב בהווה', והאיסור חל על כל בעלי החיים.

אולם לפי כל זה, לא ברור מדוע הגמרא בחולין פותחת בחיפוש מקור להרחבה ההלכתית של הדין שברישא מגדי לשאר בהמה טהורה, אף שממשנת ב"ק עולה שהכתוב מדבר 'בהווה'. לעומת זאת, המיעוט של ר"ע בהמשך דווקא מתיישב היטב עם העולה ממשנת ב"ק.

דבי רי"ש ודבי ר"ע. ידוע הוא שבתי המדרש של ר"ע ושל רי"ש נחלקו ביניהם בהבנה וביישום מערכת מידות הדרש.¹ רבים תלו זאת במחלוקת עקרונית ביחס ללשון התורה, כלומר בשאלה האם 'דיברה תורה כלשון בני אדם', או לא.² לפי ר"ע לשון התורה מדוקדקת, ולכן הוא דורש כל אות וכל תג (ואף כתרי אותיות). לעומתו, רי"ש סובר ש'דיברה תורה כלשון בני אדם', ולכן לא תמיד עלינו לדרוש אותיות ומילים שנראות לנו 'מיותרות' מבחינה תוכנית. אופן הדיבור של התורה הוא כלשונו של אדם רגיל.

אמנם מחלוקת זו עוסקת בדרך כלל בלשונות כפולים (ראה, למשל, **אנצי"ת** ע' 'דיברה תורה כלשון בני אדם'), ולכאורה לא נראה שיש כאן עיקרון כללי. אולם כבר עמדו על כך חוקרים ופרשנים שונים ששתי גישות אלו מאפיינות את כלל שיטות הדרש של דבי רי"ש ודבי ר"ע. למשל, בירושלמי סוטה פ"ח ה"י משמע שמיישמים זאת לגבי דרשה של האות וא"ו (ע"י **בקה"ע** ופ"מ שם). וכן נראה מהרמב"ם יסוה"ת פ"א ה"יב ומו"י פכ"ו ופלי"ג ופמ"ו, שמשתמש בלשון 'דיברה תורה כלשון בני אדם' ביחס להקשרים כלליים (ראה גם **אנצי"ת** שם, סביב הערה 68).

נציין כי המחלוקת המרכזית הזו לגבי דרכי הדרש אינה מוכרעת באופן ברור בתלמוד, וגם לא בפוסקים. הברייתא של יג מידות מיוחדת לרי"ש, אולם בהלכה נפסקות דרשות לא מעטות של

¹ ראה, למשל, שבועות כו ע"א, ומקבילות.

² ראה, למשל, סנהדרין סד ע"ב ומקבילות. וכן השל, תורה מן השמים באספקלריא של הדורות. ובהקדמתו של פינקלשטיין למהדורתו לספרא. ראה אמירה ברורה וגורפת בתו"י בכריתות יא ע"א, ובדף בשבוע הבא.

ר"ע (כולל בסוגיית שבועות הנ"ל עצמה). השל, בספרו הנ"ל, מסביר שלאורך הדורות הלכה ונוצרה סינתזה בין שני בתי המדרש הללו, ובאמת כך נראים הדברים. סוגיא זו דורשת עוד ליבון ובידור.³

חלוקת הסוגיות: היחס בין 'דבר הכתוב בהוה' ו'דברה תורה כלשון בני אדם'. על רקע המחלוקת הזו, חשוב לשים לב שבסיפא של משנת חולין מופיע במפורש ר"ע, וגם נפסקת הלכה כמותו (לגבי חיה ועוף), ועל כן סביר להניח שכל המשנה שם הולכת בשיטתו העקרונית (הוכחה לכך ממהלך הגמרא תובא בהמשך). כאמור, ר"ע גורס שלשון התורה מדוקדקת, ולכן מסתבר שכשכתוב דווקא 'גדי' הכוונה היא רק לגדי, ולכן שומה עלינו לחפש מקור מפורש להרחבת הדין לשאר בע"ח. לעומת זאת, מלשון הסיפא במשנת ב"ק עולה שהיא הולכת בדרכו של ר"ש. היא קובעת את העיקרון: 'דבר הכתוב בהוה', שמשמעותו היא שהדוגמאות שמביאה התורה אינן בדווקא, ולשון התורה אינה תמיד מדוקדקת, אלא היא כמו לשון בני אדם. לאור ההרחבה שהצגנו לעיל, שמשמעות הביטוי 'דברה תורה כלשון בני אדם' אינה נאמרת רק על לשונות כפולים, נראה שסביר להניח שגם הלשון 'דבר הכתוב בהוה' שבמשנת ב"ק מורה על גישת דרש עקרונית כזו של ר"ש. כך גם עולה משיקולים שונים בסוגיית הגמרא שם. ראשית, ישנן בגמ' דרשות של 'כלל ופרטי', שהן חלק משיטת הדרש של דבי ר"ש (בניגוד לר"ע, שדורש 'ריבוי ומיעוטי', ולא 'כללי ופרטי'). ראה שבועות כו ע"א ומקבילות). בנוסף לכך, ר"ש עצמו מופיע שם במפורש כמקורה של אחת מהדרשות. אם כן, לכאורה אין כל פלא בכך שהמשנה שם מפרשת את התורה כלשון בני אדם, וכשכתוב 'שור' הכוונה היא לכל בעל חיים.

היחס בין הסוגיות, ומחלוקת ר"ע ור"ש. בסעיף הקודם הצענו לייחס את משנת ב"ק לדבי ר"ש ואת משנת חולין לדבי ר"ע. אולם עיון מדוקדק יותר בסוגיית ב"ק מעלה כמה תהיות. הגמ' שם מביאה דרשה מיוחדת עבור כל אחת מן הקביעות ההלכתיות במשנה. אם אכן ההנחה במשנה היא ש'דיבר הכתוב בהוה', לא ברור מדוע יש צורך בדרשות אלו? יותר מכך, לכאורה הרי מפורש במשנה שהתורה נקטה 'שור' רק מפני ש'דיברה בהוה'. נראה מכאן שגם לפי ר"ש ההרחבה מבעל חיים אחד לשאר בעלי החיים אינה אוטומטית, ויש להביא לה מקור. איך זה מתיישב עם משמעות המשנה שמפרשת את ההרחבה על סמך הכלל של 'דיבר הכתוב בהוה'? מסתבר שהכלל בסיפא, 'דיבר הכתוב בהוה', מנוסח רק כמסקנה של הלימודים השונים, ולא כעיקרון מתודי אפריורי. רק לאחר כל הדרשות שמובאות שם בסוגיא עולה המסקנה שבכל ההקשרים המנויים שם הכתוב הביא רק דוגמא, ולא התכוין בדווקא. אולם אין להסיק מכאן שזהו כלל גורף ואפריורי, כלומר שכך היא דרכו של המקרא תמיד. לשון אחר: זו אינה הנחה אפריורית של דבי ר"ש, אלא סיכום אפוסטריורי של העולה מן הדרשות השונות. לפי דברינו יוצא שר"ש גם הוא אינו מפרש בסתמא את הכתוב כמשתמש בדוגמאות בעלמא, אלא אם יש לו דרשות שמאלצות אותו לכך. גם הוא מניח שלשון התורה היא מדוקדקת. אם כן, כעת כבר לא ברור מהו ההבדל בין ר"ש לר"ע?

ניתן להבין את המחלוקת ביניהם בשני אופנים, שההבדל ביניהם נעוץ בהבנת היחס בין שני הכללים הנדונים כאן: 'דברה תורה כלשון בני אדם' ו'דבר הכתוב בהוה'. נפרט אותם כעת.

אפשרות ראשונה: הכללים הם בעלי אופי שונה. העיקרון 'דיברה תורה בלשון בני אדם', שהוא המנחה את שיטת דבי ר"ש, הוא אכן עיקרון אפריורי, ועליו חולקים דבי ר"ע. אולם העיקרון שמופיע במשנת ב"ק, 'דיבר הכתוב בהוה', הוא עיקרון אפוסטריורי, כלומר תוצאה של הדרשות, כפי שביארנו לעיל. ר"ע עצמו יכול גם הוא להסכים לו. אם ישנן דרשות של ריבוי, אזי גם לשיטת ר"ע ניתן להסיק שבמקרה זה הכתוב 'דבר בהוה'. אולם תמונה זו אינה כה פשוטה. ראשית, ראינו שהדרשות בסוגיית ב"ק מורות על כך שהמשנה שם מתפרשת בדרכו של ר"ש (דרשות 'כללי ופרטי'). מה יאמר על כך ר"ע? אם גם הוא מסכים לכלל האפוסטריורי ('דבר הכתוב בהוה'), איך הוא עצמו הגיע אליו? האם יש לו דרשות אחרות, שונות מאלו של דבי ר"ש, שמובילות באופן מקרי לאותה מסקנה (שכאן הכתוב 'מדבר בהוה')? מעבר לכך, לא סביר להניח שלניסוח 'דברה תורה בהוה' אין כל משמעות עקרונית, וגם לא קשר לכלל 'דברה תורה בלשון בני אדם'. במשנת ב"ק עיקרון זה מופיע כנימוק עצמאי, ולא כתוצאה.

אפשרות שנייה: הכללים הם בעלי אופי דומה. שני העקרונות הללו, 'דיבר הכתוב בהוה' ו'דברה תורה כלשון בני אדם', שניהם מבטאים כלל עקרוני, אולם גם לפי דבי ר"ש הוא לא ישים תמיד ובכל תנאי. ההבדל בין שני בתי המדרש בהקשר זה נעוץ בשאלה: האם לאחר כל הדרשות (אפוסטריורי), עלינו לשוב ולשאול את עצמנו מדוע בכל זאת התורה נקטה דווקא 'שור', או לא? כפי שראינו, לפי ר"ש נאמרו בסוגיא כמה דרשות, והעולה במקובץ מכולן היא המסקנה שבהקשרים הנדונים המילה 'שור' אינה בדווקא, אלא 'דיבר הכתוב בהוה'. לעומת זאת, לפי ר"ע

³ ראה, למשל, תוד"ה 'ורבי יונתן' סוטה כד ע"א-ע"ב. ר' גם בהרצאתו של הרב אליהו רחמים זייני, **ספר הגיון**, משה קופל ועלי מרצבך (עורכים), אוני' בר-אילן וישיבה אוניברסיטה, ישראל 1995, עמ' 74-73. ובאמת מצינו אמוראים שונים נחלקים בעיקרון של 'דברה תורה כלשון בני אדם' (נדרים ג ע"ב ומקבילות).

המילה 'שור' חייבת להתפרש בדווקא, ולכן הוא אינו מוכן לקבל, על אף כל הדרשות, את הטענה שהתורה כתבה מילה לא מדוקדקת. ר"ע שואל את עצמו: אם כוונת התורה היא לכל בעה"ח, כפי שעולה מן הדרשות, מדוע היא לא כתבה זאת בפירוש, ונקטה דווקא לשון 'שור'? השאלה הזו מבוססת על שיטת דבי ר"ע, לפיהם התורה לא משתמשת סתם בלשון בני אדם.

לכן דבי ר"ע לא יקבלו את המהלך שעושה הסוגיא בב"ק, ומהלך זה נעשה רק בשיטת דבי ר"ע. לכן גם במשנת חולין ר"ע ממעט חיה ועוף ובהמה טמאה, שכן אם התורה נקטה 'גדי' אזי כוונתה היא אך ורק לגדי (בתוספת להרחבה שנגזרת ממנו בשיקול הפרשני שמובא בגמרא, שידון להלן). אם כן, בניגוד לאפשרות א, מכאן עולה שסוגיית ב"ק אכן מתאימה רק לשיטת דבי ר"ע, ולא לשיטת דבי ר"ע.

לעומת זאת, בנדון של סוגיית חולין, שם נאמר בתורה 'גדי', אזי גם לר"ע דרוש שיקול פרשני שיראה לנו שהגדי הוא רק דוגמא לקבוצה רחבה יותר, ולא נשנה בדווקא. לאחר ששיקול כזה נמצא, ר"ע מוכן לראות ב'גדי' דוגמא לכלל בעלי החיים. הדרשה מהווה ראיה שכאן 'דבר' הכתוב בהווה. סביר שהמיעוט של ר"ע בהמשך המשנה, לגבי חיה ועוף, לא יהיה קיים לפי ר"ע.⁴ לסיכום, לפי ר"ע גם אם יש לכאורה דרשות שתומכות בכך, אין אפשרות לפרש שהכתוב מדבר בהווה. כל מילה בתורה היא בהכרח מדוקדקת. לר"ע המילה 'שור' בהחלט יכולה להוות רק דוגמא לקבוצה רחבה יותר, אם כי נחוצות דרשות כדי להראות שהכתוב 'מדבר בהווה' (ראה גם בתוס' סוטה הנ"ל).

'כללי ופרטי' מול 'רבווי ומיעוטי'. כעת נבחן בקצרה את דברי הגמ' בשבועות כו ע"א, שקובעת: **רבי ישמעאל ששימש את ר' נחוניא בן הקנה, שהיה דורש את כל התורה כולה בכלל ופרט, איהו נמי דורש בכלל ופרט. רבי עקיבא ששימש את נחום איש גמזו, שהיה דורש את כל התורה כולה בריבה ומיעט, איהו נמי דורש ריבה ומיעט.'**

מתוך ניתוח הסוגיא שם והמקבילות,⁵ עולה שר"ע מנתח את הפסוקים מן הכלל אל הפרט (בתהליך של התפרטות), ור"ע מנתח אותם מהפרטים אל הכלל (בתהליך של הכללה). השל מציג רקע מחשבת-מיסטי רחב שבתוכו מתפרשת משנתו של ר"ע. ר"ע מצוי ראשו ורובו בהפשטות ובגבהים רוחניים, ומשם הוא הולך ויורד ומתפרט לפרטים במציאות הפרוזאית. הוא עוסק בהכללות, ואלו הן אבני הבניין והטיעון שלו. לעומתו, ר"ע הוא איש העולם הממשי, הריאלי, שמתחיל 'מלמטה' ומטפס ועולה 'למעלה', ויוצר מן הפרטים הכללות. כלי עבודתו הם הפרטים הקונקרטיים, ולא הכללות מופשטות.

חשוב לציין שההבדל העיקרי בין ר"ע לר"ע אינו נעוץ בשאלה מהו היקפו של הכלל שנוצר לאחר ההכללה. יסוד ההבדל הוא במתודת ההיסק. ניתן לומר שר"ע משתמש בכל אורך הדרך בקבוצות שלימות, ורק תוצאת ההליך מיושמת על הפרטים שמשתייכים לקבוצה שנוטרה בסופו. ר"ע, לעומתו, עולה מן הפרטים ויוצר מהם כלל שעליו חל הדין. מכאן קל לראות שפעמים רבות דווקא דבי ר"ע יגיעו לתחום תחולה רחב יותר מאשר זה שמתקבל בשיטת הדרש של דבי ר"ע.

עיון קל מעלה ששתי המתודות הללו משתקפות היתב גם בסוגיות שלנו. ר"ע מתחיל מגדי קטן ותמים (שנקנה בתרי זוז), וכנראה מגיע ממנו לקבוצה רחבה שכוללת את כל הבהמות, החיות והעופות. לעומתו, ר"ע מתחיל באותו גדי, אולם משיקול כלשהו הוא מרבה ממנו את כל בעה"ח הטהורים. כעת הוא שואל את עצמו מדוע התורה בחרה במונח פרטי ('גדי'), שהרי היא לא עושה זאת כדרך בני אדם סתם. ר"ע מסיק מכאן שיש למעט מהקבוצה הזו את קבוצת החיות והעופות. בסופו של דבר הגדי מבטא תכונות קיבוציות של קבוצת הבהמות הטהורות. דווקא לפי ר"ע, שמרחיב את הגדי מאד, הגדי מקבל משמעות. בשיטת ר"ע הוא נראה רק אמצעי למיון קבוצות. מי שמכיר את סוגיית שבועות יזהה שאלו הן צורות החשיבה של 'כללי ופרטי' ו'ריבווי ומיעוטי'.

עד כאן עסקנו אך ורק ברקע לסוגיית חולין, כלומר במה שטמון מאחורי אותו מירווח שבין סוף המשנה לבין תחילת הגמרא. כעת נעבור לבחון ביתר פירוט את המהלך הפרשני-מדרשי שנעשה בסוגיית חולין המצוטטת למעלה, ונדגים דרכה את היחס המורכב שקיים בין פשט לדרש, ואת החשיבות הרבה שיכולה להיות למודעותו של הלומד אליו.

ב. היחס בין פשט ודרש במהלך סוגיית חולין

הטיעון הבסיסי בסוגיית חולין. המסקנה מהחלק הראשון היא שר"ע ור"ע מסכימים שניהם שלשון 'גדי' בעלמא פירושה דווקא גדי עזים, ולא בעלי חיים אחרים. על כן מובנת נקודת המוצא של הגמרא בחולין, שמחפשת מקור להכללה של הרישא במשנה מגדי' לכל בהמה טהורה.

⁴ בשיטת שאר התנאים במשנת חולין נחלקו הראשונים, ועוד נעיר על כך (ראה בהערה שאחרי הבאה). אמנם ר' יוסי הגלילי הוא תלמיד חבר של ר"ע (ראה תוד"ה 'אמר' ע"ז מ"ה ע"א), אולם המחלוקת היא בדעת ת"ק.
⁵ ראה על כך אצל השל, ובמאמרו של הרב זייני הנ"ל.

הגמרא פותחת בהצעת מקור מגדי העזים של יהודה. הטיעון מבוסס על כך שאם התורה נוקטת לשון 'גדי עזים', מוכח מכאן שסתם לשון 'גדי' ללא כל תוספת, כוללת גם פרה ורחל. נציין כי שיקול זה נראה כשיקול פרשני על דרך הפשט, ולא דווקא מדרש. מדוע שיקול זה אינו מוביל למסקנה שהאיסור כולל את כל בעלי החיים, אלא דווקא את הבהמות הטהורות? מסתבר שהגמרא מניחה כבר כעת את דרשת ר"ע שמופיעה בהמשך המשנה. כלומר באמת המילה 'גדי' כשלעצמה כוללת את כל בעלי החיים, אלא שיש מיעוטים נוספים שמסייגים את הדרשה הזו לבהמות טהורות בלבד. לכן נחוצה לפי ר"ע דרשה מיוחדת למעט את העופות והחיות. מכאן עולה אישור נוסף למסקנתנו בח"א, שמשנת חולין נאמרת כולה בשיטת ר"ע.⁶

קושיא מכוח גז"ש. כעת מקשה הגמרא: מדוע לא נלמד מהופעת 'גדי עזים' בפרשה של יהודה, שבכל מקום בתורה המילה 'גדי', גם כשהיא מופיעה לבדה, מתפרשת כגדי עזים דווקא? רש"י מסביר שהלימוד המוצע הוא גזירה שוה. במהלך דברינו נחזור ונראה את חשיבותה של נקודה זו. ראשית, עלינו להבין מדוע הגמרא בקושייתה מציעה להתעלם מן השיקול הפשטי שעלה קודם לכן, שלימד ש'גדי' במקרא מסמך בהמה טהורה בכלל, ולבחור דווקא בלימוד המוצע כאן, שממנו עולה ש'גדי' הוא גדי עזים בדווקא? ייתכן שרש"י בהערתו הנ"ל רצה לבאר זאת כשהוסיף שהלימוד הזה הוא דרש של גז"ש. קושיית הגמרא כאן מתבססת על כך שהשיקול הנוכחי הוא מידת דרש (גז"ש), שלומדת מן המקום המפורט למקומות הסתומים, ולכן היא עדיפה על שיקול פשטי. לדברינו עולה מכאן עיקרון חשוב מאד: על אף שהשיקול הפשטי עומד בעינו ומורה על פרשנות כוללת, הדרשה דוחה אותו והופכת את הקערה על פיה. כך אנו מוצאים בכל ההופעות של דרש שמנוגד לפשט ('עין תחת עין' – ממון, ועוד). הדרש עדיף על הפשט (לפחות ברובד ההלכתי).⁷

שיקולים גלובליים כמתודה לבחינת מדרש. בח"א ראינו ששיטת דבי ר"ע היא שגם אם יש לנו ראיות מדרשיות, או אחרות, שהתורה מתכוונת להכללה, ולא לדוגמא הספציפית שמופיעה בה ('גדי'), עדיין עלינו לחזור ולשאול: מדוע באמת התורה בחרה לכתוב זאת באופן סתום?⁸ מדוע התורה לא כתבה ישירות את המונח 'בהמה טהורה'?

כדי לנסות ולהבין זאת, נבחן את הבעייה במבט גלובלי. ישנן שלוש אפשרויות שעמדו בפני כותב התורה (אם הדינים הם כפי העולה משיטת המקשן): 1. לכתוב 'גדי' בשני המקומות (כפי שראינו למעלה, במקרה כזה היינו מפרשים זאת על גדי עזים בלבד, אפילו לר"ש, ובודאי לפי ר"ע). 2. לכתוב 'גדי עזים' בשני המקומות (ואז ברור שמדובר בשניהם בגדי עזים בלבד). 3. לכתוב כפי שכתוב בפועל (שלפי המקשן גם אז זה מתפרש כגדי בלבד בשני המקומות, מכוח הגז"ש).

למרבה הפלא, לפי כל שלוש האפשרויות היתה יוצאת אותה מסקנה: שבשני המקומות מדובר על גדי בלבד. כדי לבחור בין האפשרויות השקולות הללו יש לשים לב לכך שאפשרות 3 היא 'בזבזנית', שכן יש בה מילה לא נחוצה. מכאן שאם היו נוקטים בה, דווקא אז היינו מסיקים שלא מדובר בגדי בלבד, שכן הבחירה באפשרות 'בזבזנית' מעידה על כך שהתורה רוצה לרבות משהו. אפשרות 2 בודאי אינה 'חסכונית'. אפשרות 1 נראית 'חסכונית' ביותר. אם כן, לפי המקשן לא ברור מדוע התורה בחרה דווקא בנוסח 3, ולא בנוסח 1? זו גופא טענה נגד הנחתו בקושיא.

על כורחנו אנו מגיעים למסקנה שיש לכותב התורה שיקולים נוספים בבחירת הנוסח, מעבר לשיקולי 'היסכון' במישור הדרש. למשל, שיקולים פשטיים של ניסוח סביר. כבר הערנו שסוגיית חולין מתפרשת כנראה בשיטת ר"ע, ולכאורה הוא אינו גורס ש'דבר הכתוב בהווה', כלומר הוא אינו מקבל ששיקולי ניסוח פשטי מנטרלים את מישור הדרש.

אם כן, ר"ע אמנם דורש כל ייתור, ואינו מקבל את הכלל 'דיברה תורה בלשון בני אדם', או 'דבר הכתוב בהווה', אולם גם לשיטתו השאלה איזה ניסוח בחר כותב התורה, ומה משמעותו, אמורה לקבל שתי תשובות, שכל אחת מהן לחוד מהווה הסבר מלא לטכסט: הסבר פשטי, והסבר מדרשי.

פשט ודרש. ברקעם של דברינו אלו, שוב מצויה הערתו של רש"י שהלימוד הוא בדרך דרש של גז"ש, ולא פרשנות פשטית. שיקולי 'היסכון' בהשוואה בין אלטרנטיבות הם רלוונטיים רק כאשר אנו משווים שתי אלטרנטיבות פשטיות, או מדרשיות. די ברור שהפרשנות שלפיה הנוסח מתבאר באופן שהוא טוב יותר מכל אלטרנטיבה אחרת, היא גופה קריטריון לכך שפירוש זה הוא ה'פשט' (כך גם פועל השיקול הראשון בסוגיא, זה הפשטי). אולם אפשרות 3 מבוססת על שיקולי דרש, ולכן הטענה שהיא פחות 'חסכונית' מאפשרות 1 (הפשטית), לא יכולה להוות קריטריון לדחייתה. התורה בחרה באפשרות 3 על אף שאינה חסכונית, משיקולים אחרים.

⁶ אמנם בתוד"ה 'בשר' שם כתבו שת"ק חולק על ר"ע. אך ראה ברשב"א ורמב"ן על אתר שחולקים על תוס'.

⁷ על היחס בין פשט ודרש, ראה, למשל, דוד הנשקה, **המעניין**, תשלז-תשלח, ותגובתו של הרב זאב וייטמן שם.

⁸ אפשר היה לומר שמכאן בדיוק הוציא ר"ע את המיעוט של חיה ועוף. אנו מציעים אופן נוסף, שמאפשר לא להניח שהלימוד של ר"ע כבר היה ידוע כאן. להלן נראה שיתכן שהמקשן בסוגיא היה מדבי ר"ש. ההוכחה שלנו למעלה שהמשנה עולה היא בשיטת דבי ר"ע, נאמרה בשלב של תירוק בסוגיא ולא בשיטת המקשן.

ההופעה השנייה של 'גדי העזים': היחס בין פשט ודרש. הגמרא מיישבת את הקושיא בכך שיש פסוק נוסף, שגם בו התורה מפרטת 'גדי העזים'. כוונת התירוץ היא שאם אכן היה המקשן צודק וכל 'גדי' בתורה צריך להתפרש בדווקא, אז מילת התוספת בהופעה השנייה של 'גדי עזים' היא מיותרת. בלעדיה גם היינו יודעים שמדובר בגדי דווקא. לכן המילה 'גדי' לבדה מתפרשת כדוגמא. שיקול כזה הוא אשר עומד ביסוד הכלל 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים'. כשיש לנו שני מקורות שמלמדים עיקרון אחד, אז אחד מהם מיותר. כתיבתו של המקור השני מלמדת שהעיקרון הנדון רלוונטי אך ורק בשני ההקשרים שבהם הוא מופיע, ואין להרחיבו. שיקול זה הוא מסוג שיקולי 'היחסוך', וכפי שראינו למעלה, העובדה שהוא משמש כאן מורה לנו שמדובר על השוואה בין שתי אלטרנטיבות שמצויות באותו מישור, ולא בהשוואה בין פשט לדרש. ראינו למעלה שההיסק שגוזר ממילת התוספת את הפירוש המרחיב ל'גדי' (בלי מילת לוואי), אינו מדרש, אלא פירוש פשוט. מאידך, ראינו ברש"י שהשלכה מכל אחד משני 'הכתובים' לכל התורה היא דרש של גז"ש. עלינו לדון מה אופיין של שתי האלטרנטיבות שמושוות כאן: כתיבת 'גדי העזים' פעם אחת, וכתיבתו פעמיים. השיקול הזה מבוסס על הטענה שאם היה רק 'כתוב' אחד, היינו עושים גז"ש לכל התורה, וממילא היינו יודעים גם במקום השני שמדובר בגדי עזים. אם כן, במישור הדרש הכתיבה במקום השני מיותרת. זהו שיקול שמשווה בין שתי אפשרויות ששתיהן מצויות במישור הדרש, ולכן בהחלט ניתן להעלות שיקול של 'היחסוך' כקריטריון לבחירה ביניהן.

גז"ש משני כתובים. לאחר מכן שואלת הגמרא, לפי בעל העמדה ששני כתובים כן מלמדים, מדוע לא נלמד משתי ההופעות הללו שבכל מקום 'גדי' הוא גדי עזים דווקא. לאור האמור למעלה, לא ברור מהי סברתו של בעל העמדה הזו. הרי ראינו ששיקולי 'היחסוך' מובילים אותנו למסקנה שלא ניתן ללמוד משני מקורות עיקרון אחד. ייתכן שלשיטתו שיקול כזה אינו קיים, מכיון שבעל עמדה זו אינו מקבל שיקולי 'היחסוך' גלובליים מן הסוג שראינו למעלה. הסיבה לכך יכולה להיות העיקרון של 'דברה תורה כלשון בני אדם'. אמנם הסבר כזה יכניס כאן את שיטת ר"ש, וזאת במהלך סוגיית חולין שמתפרשת דווקא בשיטת ר"ע. למעלה הנחנו שגם המקשן בסוגיא הולך בשיטת ר"ע, ואולי באמת עלינו לדחות הנחה זו. אמנם ייתכן שהדבר נאמר רק בשיטת הסוברים ששני כתובים מלמדים, אך להלכה מקובל שאין מלמדים, והמסקנה היא שכל הסוגיא כר"ע.

תירוץ הגמרא. הגמרא מסבירה שישנם שני מיעוטים על ידי אות ה"א מיותרת (פעמיים 'העזים'), והם מורים לנו לא לעשות גז"ש. לכן המילה 'גדי' שמופיעה לבדה מתפרשת תמיד באופן הכולל. שיקול זה נראה בעייתני, שכן האות ה"א נדרשת לצורך הניסוח הפשוט. האם הדרשן מצפה שהתורה תכתוב 'גדי עזים' ללא האות ה"א, כאשר זה אינו ניסוח סביר לפסוק מבחינת הפשט? ניתן להעלות כאן שתי אפשרויות בהבנת העניין (ונראה שנחלקו בהן הריטב"א והתוס' בסוגיא):

1. לאור העיקרון שקבענו למעלה, שמתחדד כאן מאד, כל מישור פרשני (גם הפשט וגם הדרש) צריך להציע לנו לבדו הסבר מלא לטכסט. פשט אינו ממלא פערים בדרש, ולהיפך. העובדה שיש הסבר להימצאות האות ה"א במישור הפשט אינה מהווה תחליף להסבר נוסף בדרש.
2. ייתכן שמדובר כאן בכלל כלשהו בדרכי הדרש של גז"ש (ולא במיעוט בגלל ייתור של האות ה"א). הכלל הזה קובע שכאשר ישנה מילה ממועטת או לא דורשים ממנה להקשרים אחרים. בנדון דידן, כשמופיע 'גדי העזים' לא נוכל לעשות גז"ש וללמוד שכל 'גדי' בתורה הוא גדי דווקא. כאן שוב נזקקנו להערתו של רש"י שמדובר כאן בדרשת גז"ש ולא בפירוש פשוט.⁹

סיכום. בדף זה ניסינו להציג משהו מן ההבדל בין שיטת דבי ר' ישמעאל ודבי ר' עקיבא לגבי הדרש ההלכתי. בח"א ראינו שלפי ר"ע התורה היא מדוקדקת, ולכן הוא נוטה לדרוש כל תג וכל אות יתירה. לעומתו, ר"ש מוכן, לפחות כאשר ישנן ראיות מספיקות לכך, לקבל מצבים שבהם התורה מדברת באופן לא מדוקדק, כלשון בני אדם. בנוסף הדגמנו כאן כמה חשוב להבין האם לימוד מסויים הוא פשט או דרש. ראינו שיש לעובדה זו השלכות על הבנת מהלך הסוגיא, ולאידך גיסא, מהבנת הסוגיא גם עולות השלכות חשובות להבנת אופן פעולתו של הדרש.

במהלך דברינו בשני חלקי הדף עלתה תמונה של הפשט והדרש כשני מישורי הסבר מקבילים ואוטונומיים (בלתי תלויים). יש להעיר כי שאלת קיומם של מישורי הסבר מקבילים לאותו טכסט כרוכה בעייתיות לוגית והרמנויטית לא פשוטה, וכנראה שנחלקו בה הרמב"ם והרמב"ן בהשגות לשורש השני של הרמב"ם. נושא זה יידון בעז"ה בעתיד.

⁹ ההסבר לעיקרון כזה יכול להיות שבצירוף הסמיכות 'גדי העזים' האות ה"א משנה גם את המילה הסומכת ('גדי') ולא רק את הנסמכת ('עזים'). במצב כזה המילים בגז"ש הזו אינן זהות, ולכן אין להשוות בין ההקשרים.